



Yod

Revue des études hébraïques et juives

15 | 2010

Philosophie et pensée juives : histoire et actualité

Les penseurs du néant

Heidegger et la mystique juive du Moyen Âge

The Thinkers of Non-being. Heidegger and the Jewish Mystical Tradition

Cristina Ciucu



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/yod/676>

DOI : 10.4000/yod.676

ISSN : 2261-0200

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2010

Pagination : 215-233

ISBN : 978-2-85831-183-5

ISSN : 0338-9316

Référence électronique

Cristina Ciucu, « Les penseurs du néant », *Yod* [En ligne], 15 | 2010, mis en ligne le 30 octobre 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/yod/676> ; DOI : 10.4000/yod.676

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.



Yod – Revue des études hébraïques et juives est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Les penseurs du néant

Heidegger et la mystique juive du Moyen Âge

The Thinkers of Non-being. Heidegger and the Jewish Mystical Tradition

Cristina Ciucu

- 1 L'idée d'une filiation entre la pensée heideggérienne et quelques aspects de la tradition juive a déjà été avancée par Jacques Derrida et Paul Ricoeur et a été traitée de manière systématique, suivant la logique heideggérienne de l'occultation de l'origine, par Marlène Zarader, dans son étude remarquable consacrée à la « dette impensée », inavouée (inavouable ?), de Heidegger¹. Zarader a également le mérite d'avoir mis l'accent sur la contribution de la tradition mystique juive – que l'auteur connaît par les interprétations de Gershom Scholem – à la cristallisation de la pensée heideggérienne. Ayant eu sans doute un contact indirect avec la mystique juive – par l'intermédiaire de la Cabale chrétienne de Jacob Boehme ainsi que de la philosophie romantique de Friedrich Christoph Oetinger, Franz von Baader et, surtout, Schelling² – Heidegger aurait occulté sciemment cette source d'inspiration dans ce qu'elle a de spécifiquement « hébraïque ». Cette supposition mériterait d'être détaillée et mise à l'épreuve par une analyse attentive du rôle que les idées et notions qui constituent les points de rapprochement entre Heidegger et la Cabale juive jouent dans ces systèmes de pensée très différents.
- 2 Sans entrer ici dans la logique des influences et préférant le terme d'« affinité » à celui de « dette », j'essaierai d'apporter une modeste contribution à la compréhension d'un élément-clé qui rapproche l'ontologie heideggérienne de l'ontologie cabalistique. Il s'agit d'un concept central des traditions mystiques orientales et occidentales, auquel Heidegger redonne sa dignité philosophique et qui le situe ainsi dans la continuité d'une lignée qui comprend le néoplatonisme, la Cabale, Maître Eckhart, Jacob Boehme et Schelling : le néant.

1.

- 3 À l'aube de la philosophie occidentale, Parménide³ énonçait la possibilité d'une pensée du néant et avertissait de ses dangers. La pensée philosophique naissante était confrontée à

un choix constitutif entre, d'une part, la voie de l'être, de la clarté et du connaissable et, d'autre part, la voie du néant, de l'obscurité et de la négativité. Dans la logique inaugurale de Parménide et de l'école éléate, de même que dans une grande partie de la pensée philosophique ultérieure, le néant ne peut pas se constituer dans une voie de connaissance, car il ne peut être ni sujet ni objet d'un énoncé épistémologiquement plein. La raison de cette interdiction est une exigence de la vérité de la parole et du discours qui fonde la pensée philosophique : « parler c'est dire l'être »⁴. La seule proposition intelligible dans laquelle le néant peut être sujet est de la sorte : « Le néant « n'est pas » » (B6, ligne 2).

- 4 La grande exception dans la philosophie grecque est constituée par le dialogue platonicien tardif *Le Sophiste*. En opérant ce que les historiens de la philosophie ont appelé l'« acte parricide » contre son grand maître, Platon met en cause cette dichotomie inaugurale et l'interdiction de faire du néant un objet du discours et ainsi, de lui accorder une place dans le réel. Dans le dialogue entre l'Etranger et Théétète, l'attribution du non-être apparaît comme s'ensuivant de la pluralité et de la communauté des genres⁵. La négation de l'être – et, de même, toute négation – est une figure de l'altérité : l'être de ce qui marque la différence, de l'altérité, est l'être d'un certain non-être (un non-être au niveau du discours, de la pensée et, donc, de l'être). Il est possible de ce fait de dire à la fois que le néant est et que l'être participe à un certain néant⁶. En rendant l'être objectivable – et donc en rendant possibles la parole et la connaissance – le néant devient non pas uniquement une figure de l'altérité, mais aussi l'altérité *interne et constitutive* de l'être.
- 5 Le cheminement par le néant – ou la *méontologie* – est redécouvert et intégré par Proclus, Damascius (le néoplatonisme tardif du sixième siècle) et la tradition apophasique pseudoaréopagite⁷, où il aide à construire une pensée de la transcendance et de l'indicibilité divines. Il s'agit d'une tradition – séminale pour les pensées et les courants mystiques ultérieurs – qui découvre pour la première fois dans l'espace philosophique occidental que, en tant qu'infini et éternel, le néant fait partie de la même catégorie que le concept de l'Un ou de « Dieu ». Les deux infinis de Plotin, l'infini de l'Un (trans-ontique) et l'infini de la matière⁸, deviennent dans la tradition néoplatonicienne ultérieure deux néants : un néant qui est au-dessus de l'être (l'Un) et un néant qui est au-dessous de l'être (la matière), représentant, selon Porphyre, les deux extrêmes de l'inconnaissable⁹.
- 6 Refusant de faire équivaloir la pensée de la divinité et le cheminement de l'être, cette tradition adopte une conception négative de Dieu et même, chez Maître Eckhart, une conception de la divinité comme négation de la négation (qui est aussi la définition hégélienne de l'infini). *Dieu devient Dieu* dans le dépassement de la *divinité* qui précède et ignore le rapport de Dieu et de l'être. *Dieu* naît et vient à l'être, mais il ne se définit pas par l'être : « Dieu est un être au-dessus de tout être, un être sans être »¹⁰. Il n'est pas une origine ou l'*origine* de l'être, mais il partage avec l'être la même origine abyssale. Et c'est la notion de néant qui aide à articuler cette origine abyssale par laquelle la pensée mystique dépasse la définition théologique du « Dieu » unique :

Un maître dit : celui qui parle de Dieu par quelque comparaison parle improprement de lui, mais celui qui s'exprime sur Dieu au moyen du néant parle convenablement de lui. Quand l'âme parvient dans l'Un et y pénètre en un total rejet d'elle-même, elle trouve Dieu comme dans un néant. Il sembla en rêve à un homme – c'était un rêve éveillé – qu'il était gros de néant comme une femme est grosse d'un enfant, et dans ce néant Dieu naquit : il était le fruit du néant, Dieu était né dans le néant.¹¹

- 7 Dans la démarche apophasique eckhartienne, la notion de néant représente d'une part l'axe central d'un discours sur l'unité divine inexprimable – une tradition qui inclut le néoplatonisme, Pseudo Denys, mais aussi Jean Scot Erigène ou Maimonide¹² – et, d'autre part, la voie mystique de l'anéantissement de soi comme la seule possibilité d'union avec le divin, comme la coïncidence paradoxale entre l'absolu divin et l'existence individuelle¹³. Dans l'abandon total de soi¹⁴, dans la vacuité et le silence absolus du « fond de l'âme », l'esprit humain devient la divinité supraessentielle même, en renonçant à tout ce qui le définit en tant que tel, en dépassant toute dualité pour retrouver cette Unité dans laquelle « nous devons éternellement nous abîmer : du Quelque chose au Néant »¹⁵.
- 8 Il faut néanmoins préciser que cette notion centrale de la pensée mystique connaît une tournure radicale dans la philosophie heideggerienne (d'avant et d'après la *Kehre*¹⁶). Car, si dans ces traditions le néant est l'expression de la transcendance et de l'expérience mystique, chez Heidegger, il devient l'outil indispensable à l'articulation d'une pensée athée de l'être. La pensée du néant, tout comme la pensée de l'être, ne se situe à l'intérieur d'aucune théologie et, qui plus est, ne se constitue que dans et par l'absence de toute pensée de « Dieu ». Tout comme l'être, le néant est sans fondement et il rend pensable le manque de fondement de l'être. La nouvelle ontologie naît du silence de Dieu et du silence sur Dieu. C'est dans ce silence, qui est la seule trace de Dieu (*die Spur des Gottes*) et l'origine même de la parole (*der Anfang des Wortes*)¹⁷, que naît le questionnement anarchique de l'être et que l'oubli de la question fondamentale devient pour la première fois pensable.
- 9 Ainsi, la question fondamentale formulée par Leibniz – « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » – ne peut et ne doit plus chercher sa réponse en « Dieu ». Une telle réponse – un des piliers du dogmatisme – équivaut à l'oubli du questionnement sur le sens de l'être qui domine l'histoire de la philosophie occidentale. Et, de même que la pensée de l'être ne peut pas cheminer sur les voies de la théologie sans s'égarer dans les ténèbres de l'oubli, les questions de l'existence et de l'essence de Dieu ne doivent « au grand jamais » être abordées à partir de la pensée de l'être – une idée que Heidegger approche dans *Humanismusbrief* et qu'il énonce de manière claire et définitive dans le Séminaire de Zurich de 1951 :
- Je crois que l'être ne peut au grand jamais être pensé à la racine et comme essence de Dieu, mais que pourtant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté (Offenbarkeit), en tant que celle-ci peut bien rencontrer l'homme, c'est dans la dimension de l'être qu'elle fulgure, ce qui ne signifie à aucun prix que l'être puisse avoir le sens d'un prédicat possible pour Dieu.*¹⁸
- 10 Reconnaisant sa dette envers la théologie médiévale, Heidegger lui reproche d'avoir abandonné – de même que la tradition philosophique occidentale, de Platon à l'idéalisme allemand – la pensée de la différence (ontologique), en essayant de comprendre Dieu et l'être dans le même mouvement et même de postuler leur identité. Schelling est le seul penseur occidental qui se soit approché d'une pensée de la différence et de la fondation abyssale de l'être, par l'introduction du concept (ou plutôt, de la notion mystique) de *Ungrund* (sans fondement)¹⁹. Le *Abgrund/Ungrund* (sans fondement/non-fondement) reste chez Heidegger un des piliers de son échafaudage ontologique. Il n'y a pas de questionnement véritable sur le sens de l'être en présence d'un fondement ultime identifiable, mais la question du fondement fait partie de la question sur le sens de l'être. Car c'est la question sur le fondement qui révèle, par l'intermède du concept de néant (*Nichts*), le fondement abyssal de l'être.
- 11 Ainsi, le néant n'est ni le concept hégélien de l'indétermination, ni le concept mystique de la transcendance, mais la condition de possibilité de tout questionnement de l'être. Dans

la « première période » de sa pensée, quelques années après *Au-delà du principe de plaisir* (1920) de Freud, la mort – non pas en tant que néant, mais en tant que pure possibilité d'anéantissement (*Nichtung*) – occupe la place centrale dans l'herméneutique de la facticité du *Dasein*. Par l'expérience de cette possibilité d'anéantissement, l'être – la pensée de l'être de l'étant (et, implicitement, la pensée de la différence) – se révèle dans le *Dasein* comme négativité, comme disparaître²⁰. La prise de conscience de l'être envers la mort est l'appropriation de la « possibilité la plus propre » du *Dasein* : c'est cette conscience de la finitude qui sauve le *Dasein* de l'empire de l'inauthenticité, de l'hégémonie du *das Man* (le « on » impersonnel) et qui donne sens à sa contingence dans un monde dans lequel il se trouve d'ores et déjà jeté (*Geworfen*). Un sens que Heidegger appelle « authenticité » et qui ne revêt pas la forme d'un « pourquoi », mais d'un « comment » : il n'équivaut pas à une construction explicative ou à la postulation d'un principe « fondamental », mais il est la compréhension du manque même de fondement de l'être et du néant actif qui est au cœur de l'être-là.

- 12 Dans la « deuxième période », avec l'abandon des fondements conceptuels grecs, qui constituent le commencement (*Beginn*), en faveur d'une quête de l'origine (*Anfang*) qui est en dehors ou en deçà de la métaphysique²¹, l'accent se déplace sur l'oubli de la question de l'être, l'échec et la grande absence de la pensée occidentale. Cet oubli est essentiellement une non-compréhension (*Nicht-Verstehen*)²² qui ne peut être dépassée que par le retour vers l'origine, une origine qui ne s'est pourtant jamais manifestée à l'intérieur de l'histoire de la pensée. Tout comme la pensée de l'être de l'étant, la pensée de l'origine ne peut être entamée qu'à partir de son occultation. « L'être est l'origine » même (*das Seyn ist der Anfang*)²³ dans un double sens : 1) il est l'origine de la pensée, la question originaire, qui, en tant qu'origine, est d'ores et déjà occultée dans le commencement ; 2) l'être est l'origine par son manque même d'origine, par son caractère abyssal. Dans les deux sens, il ne peut être pensé que négativement et à partir d'une pure négativité : le néant. Le concept du néant rend pensables l'oubli de l'être et l'occultation de l'origine derrière le commencement. L'origine elle-même est couverte par le voile du néant (*der Schleier des Nichts*)²⁴. Le néant est le fondement (abyssal) de toute pensée de l'être et l'occultation de la question de l'être et de l'origine, qui domine la pensée occidentale, est ainsi une occultation de la question du néant. La question de l'être est la question du néant.

2.

- 13 La question du néant est aussi, sans doute, le principal lien conceptuel entre la philosophie heideggérienne et deux grandes pensées représentatives de la mystique médiévale : celle de Maître Eckhart et celle de la Cabale. Ces deux démarches mystiques, appartenant à deux traditions différentes, manifestent une totale « étrangeté à toute analyse formelle qui s'attacherait aux déterminations d'un concept dogmatiquement fixe de Dieu »²⁵. Pour elles, l'être n'est pas l'essence de Dieu, ni un prédicat possible pour Dieu – la prédication était déjà définie par Aristote comme ce qui introduit une scission dans le sujet, donc comme inapplicable à la divinité – et les seules notions qui peuvent entamer une méditation trans-théologique sur la divinité, sur la connaissance mystique elle-même ainsi que sur le sujet de la connaissance mystique sont le « non-fondement » (*Abgrund/Ungrund, Eyn Sof*) et le néant. Et si la « dette » avouée et facilement décelable envers l'œuvre allemande de Maître Eckhart a été déjà abordée de manière extensive²⁶, notons ici

quelques points de rapprochement – qui mériteraient un développement plus détaillé et systématique – entre la pensée heideggérienne de l'être-origine et la pensée cabalistique de l'origine abyssale (de Dieu et de l'être).

- 14 La lignée théosophique de la tradition mystique juive – qui est loin de constituer une totalité monolithique et qui s'étend sur plusieurs siècles – pourrait être décrite de manière très générale (et donc simplificatrice) comme une tentative de dire les origines par une description du processus de la naissance de « Dieu », d'un « Dieu » qui vient à l'être, mais qui n'est ni identique à l'être, ni le générateur de l'être. Ce qui « précède » le processus de la manifestation divine (ou bien, ce qui précède « Dieu ») est une non-entité conceptuelle, le dépassement de toute idée de « Dieu » et de l'être : *Eyn Sof*.
- 15 Azriel de Gérone, un des plus profonds et originaux cabalistes espagnols²⁷, attire l'attention sur le fait que *Eyn Sof* n'est pas un nom propre et qu'il ne lui correspond aucun signifié : *Eyn Sof* ne peut être contenu par « aucun signe (*ot*), aucun nom (*shem*), aucune écriture (*mikhtav*)²⁸ ». Parce qu'il ne désigne que le manque de toute détermination et l'impossibilité d'articuler un discours, « le nom *Eyn Sof* ne doit pas être mis en relation avec Lui [avec « Dieu » (*eyn leyaḥaso lo*)] »²⁹. *Eyn Sof* n'est pas un substantif, mais une proposition sans sujet. Charles Mopsik proposait comme traduction la plus fidèle : « il n'y a pas de (position de la) fin »³⁰. Il n'est pas l'objet d'une théologie négative et il ne peut pas être l'équivalent de la *causa causarum* de la philosophie chrétienne³¹ ou néoplatonicienne³², car *Eyn Sof* n'est ni cause, ni Principe, mais fondement abyssal de Dieu et de l'être. Il n'est pas un Dieu au-dessus de Dieu, mais un manque, et il ne peut être compris ni comme un pouvoir structurant, ni comme une instance de contrôle. C'est grâce à cet au-delà impensable, toujours réaffirmé, que « Dieu » ne peut devenir ni l'instance absolue de contrôle ni le concept vide – « le Principe », « le Bien » ou « l'Être » – qui est le fondement de toute pensée dogmatique. *Eyn Sof* est le fondement abyssal de l'être et du néant, ou plutôt du néant et de l'être, car le néant est la première étape dans ce scénario. Dans la description cabalistique de la naissance de « Dieu » et de l'être (ou de l'Être qui « précède » la naissance de la totalité de l'étant), de même que dans le questionnement heideggérien du sens de l'être/origine, c'est la question du néant qui ouvre le questionnement de l'être et de son manque de fondement.
- 16 Si *Eyn Sof* est au-delà de l'être et du néant, la divinité manifeste (« Dieu » ou la configuration séfirotique) est décrite comme un processus et comme une vie et elle « vient à l'être » par le même mouvement par lequel il se constitue comme Pensée. Il n'est pensable que dans le passage permanent de l'indétermination absolue au néant, à l'être, ensuite au devenir et à la vie divine. Une pensée de l'être ne peut se constituer qu'à partir de ce processus, car l'être est pensée, compréhension, détermination, limitation et distinction. Cependant, il n'a pas son fondement en « Dieu », car « Dieu » aussi vient à l'être et a un rapport avec l'être, il est « fait » dans la tension de l'être et du néant. Tout comme « Dieu », l'être est sans fondement, mais, à la grande différence du questionnement heideggérien, il ne peut pas être abordé en dehors d'une pensée de la divinité, une pensée de « Dieu » qui dépasse « Dieu », une pensée de l'origine de « Dieu ».
- 17 Il s'agit d'une origine qui échappe à tout schéma génératif, une origine qui rend métaphysiquement et logiquement possible l'affirmation : « il n'y a pas d'origine ». Ce qui joue le rôle de l'origine, la première sefira, le Néant (*Ayin*), est plutôt le nom d'une structure sans fondement. Elle n'est pas « première » et le grand cabaliste espagnol du treizième siècle et auteur présumé du *Zohar*, Moïse de Léon, l'énonce explicitement : « [la première sefira, qui est] le Néant (*Ayin*) ou la Couronne Suprême (*Keter*), que son nom soit

béni, n'est pas un commencement »³³. De même que le concept heideggérien du néant, *Ayin* est une notion qui, par sa négativité et par son indétermination, peut dire le manque de fondement de l'entière structure séfirotique (« Dieu ») de même que le manque de fondement de l'être, qui est figuré dans ce scénario par la deuxième sefira – la *Sagesse* (*Hokhma*). *Ayin* renvoie à une antériorité abyssale, à une origine indéfiniment différée, qui est le manque complet de toute détermination ou, tout simplement, qui « n'est pas » (*eyn*). Elle est, dans la définition de Moïse Cordovero, « antérieure sans avoir une antériorité (*qadmon beli qadmut*) »³⁴.

- 18 La deuxième sefira, « la Sagesse », *Hokhma*, qui est désignée comme « être », *yesh*, est appelée également « néant », *ayin*. La raison pour laquelle ce « commencement de la pensée » est nommé *Ayin* est « le fait qu'elle n'est pas encore sortie vers la manifestation ». Et même la sefira qui la suit, *Bina*, n'est pas manifestation plénière, mais « ce qui s'approche davantage de la manifestation »³⁵. Le discours sur cette deuxième sefira est un discours sur l'être qui ne peut être entamé qu'à partir du néant, car seule la négativité du néant peut rendre pensable le manque de fondement de l'être et ainsi son caractère originaire. Ou, en termes heideggériens, « le discours sur l'être est un discours sur l'événement de l'origine qui ne se laisse pas aborder comme être »³⁶.

- 19 Ainsi, les deux premières sefirot ne se définissent que dans la réciprocité, l'« être » (*yesh*) est déterminé par rapport au « néant » (*ayin*) de la première sefira, qui est le premier « pas » de la manifestation divine³⁷. L'ouverture vers la manifestation de « l'être » ne devient pensable que dans son rapport à l'occultation du néant :

La différence entre le principe/la mesure (midda) du néant (ayin) et celui de l'être (yesh) est que le néant est l'occultation (he'der) de l'intelligibilité (hassaga), tandis que dans l'être il y a un peu d'intelligibilité et ainsi il [l'être] est le premier-né (bekhor) de l'intelligibilité [...]»³⁸.

- 20 Reprenant la définition parméniidienne de l'être comme pensée et intelligibilité, les scénarios cabalistiques essaient de décrire le passage de l'occultation primordiale, le *Néant* (*Ayin*), à l'être déterminé (intelligible) comme un processus qui s'étale tout au long de la structure séfirotique. Il s'agit d'un discours sur l'origine par la postulation d'une impossibilité de fixer un point originaire, un discours autour de la question : « comment le passage entre l'infini et l'être déterminé (l'intelligible) est-il possible ? ». Le fait que dans « l'être » (qui naît avec la figure divine de la *Sagesse*, *Hokhma*) il y a « un peu d'intelligibilité » signifie que cette deuxième sefira, qui est appelée « être », n'est que le commencement du processus de révélation qui est l'être, elle n'est que le premier degré, le plus abstrait, le moins manifeste. Selon la définition de Joseph ben Shalom Ashkenazi, la deuxième sefira (*Sagesse* ou *Être*) est un *golem* (une « entité amorphe »), sans forme (*tsura*) et sans distinctions³⁹. Le *Cercle de la Contemplation* du treizième siècle⁴⁰ interprète – en référence à Job 28, 12⁴¹ – le surgissement de *Hokhma* du néant (*Keter*) comme « une diminution »⁴² : le premier repère de la manifestation, la première détermination n'est que la diminution de l'infini et l'être est pensé comme l'occultation du néant divin (une idée qui occupera une place centrale dans les scénarios de la Cabale lourianique du seizième siècle).
- 21 La question de l'origine et de l'être est indissociable d'une pensée sur la naissance de « Dieu », l'auto-naissance du « Dieu » qui naît du *Néant*. Un processus par lequel « Dieu » ne crée pas du néant, Dieu se crée à partir de son néant⁴³. La Création est ainsi *ex nihilo*, mais dans le sens où « Dieu » crée en se créant à partir du *Néant* divin. Dans son

commentaire mystique sur la Tora, Bahya ben Asher⁴⁴ souligne le fait que la Création doit être pensée comme « sortant du néant et de la non-entité (*afisa*) absolus ».⁴⁵

- 22 Shem Tov ibn Shem Tov, un des plus grands cabalistes du quinzième siècle, introduit, pour cette raison, une différenciation terminologique entre le néant divin (*ayin*) et la non-entité/le *nihil* (*afisa*)⁴⁶. Le *nihil* servirait à la représentation de la conception classique de la Création *ex nihilo*. Pour Shem Tov ibn Shem Tov, c'est la sortie de *Hokhma* (l'Être) de *Keter* (le Néant) « qui est appelé « l'être qui sort du néant » (*yesh me-ayin*) et non pas une création à partir d'un *nihil* (*afisa*) » qui serait extérieur ontologiquement à une divinité déterminée⁴⁷. « Dieu » n'est donc pas un agent séparé qui serait mis en face d'un non-être selon le modèle du démiurge mis en face d'une matière à laquelle il doit imposer une forme. Ce n'est qu'une pensée de la Création comme auto-crédation divine qui peut établir un rapport significatif entre « Dieu » et sa Création et qui peut fonder une démarche de connaissance mystique. Et dans ce processus de Création par l'auto-crédation, le néant représente le fondement et la composante essentielle de la manifestation.

- 23 La cohérence de l'être divin – et l'être en général, en tant qu'intelligibilité – naît seulement de et par le néant. Essentiellement, l'être et le non-être constituent une seule et même notion. D'où l'explication de la première génération de l'être (sous la forme de *Hokhma*) à partir de *Ayin* chez Azriel de Gérone, qui lance une autre polémique implicite contre l'idée classique de la Création *ex nihilo*⁴⁸ :

*S'ils te demandent : comment a-t-il pu faire sortir son être du néant (yesh me-ayin), car il y a un écart considérable (hefresh gadol) entre l'être et le néant ? Il faut leur répondre : pour Lui qui a fait sortir son être du néant, cela n'implique aucune déficience (hoser), car l'être est dans le néant dans la manière (sous la forme) du néant et le néant est dans l'être dans la manière de l'être. [...] Il est écrit dans le Sefer Yetsira : « Il a fait de son néant son être ('asa eyno yeshno) »⁴⁹ et il n'est pas écrit : « Il a fait l'être à partir du néant ». Et cela afin de te montrer que le néant est l'être et que l'être est le néant. Or, le néant est nommé « pédagogue » (*omen*) et l'endroit qui fait la jonction (*hibbur*) de l'être, là où l'être commence à sortir du non-être, est appelé « foi » (*emuna*)⁵⁰. Parce que la foi est liée non pas à un être visible et appréhensible, ni à un néant invisible et non appréhensible, mais à cet endroit où l'être est en contact (*adikut*) avec le néant. Car l'être ne sort pas seul du néant. L'être et le néant ensemble forment la question de l'être qui sort du néant [de la Création *ex nihilo*]. L'être n'est que [qu'une forme de] néant⁵¹.*

- 24 L'être est être et néant à la fois. L'être et le néant se définissent l'un par l'autre et le devenir, aussi bien que la pensée, ne sont possibles que par leur tension. À la différence de la dialectique hégélienne⁵², c'est dans la tension et l'interchangeabilité essentielles que ces notions se donnent à la pensée : l'une dans l'autre, l'une par l'autre, « l'être dans le néant sous la forme du néant et le néant dans l'être sous la forme de l'être », également originaires, car sans origine assignable. Si l'être est le néant, il n'y a qu'une fausse question de l'origine de l'être à partir d'un non-être qui soit spontané et originaire.
- 25 Cette tension régit également la conscience qui réfléchit sur l'être et le néant ; la sagesse humaine, tout comme la Sagesse divine (*Hokhma*) se situe entre le Néant et l'Être, là où « l'être est en contact (*adikut*) avec le néant ». La Sagesse est la connaissance de l'impossible. C'est cette sagesse qui fait la différence, selon Azriel de Gérone et Moïse de Léon, entre l'homme et l'animal⁵³. L'homme est supérieur par sa connaissance du Néant et son âme même tient, comme chez Proclus ou Maître Eckhart, de la même indétermination et incognoscibilité qui sont celles du Néant divin. Le Néant divin peut être saisi, de manière indéfinissable, à partir du degré de néant que l'âme humaine contient⁵⁴. Ainsi, si l'essence

(*etsem*) divine de l'intellect est inconnaissable⁵⁵, les origines divines et les origines de l'Intelligible partagent l'incompréhensibilité par leur statut originaire même :

Or, l'âme de l'homme, celle qui est dénommée âme intellectuelle, nul ne sait en percevoir quoi que ce soit. Elle dispose donc d'un statut de néant, comme il est dit : « La supériorité de l'homme sur l'animal est néant » (Ecclésiaste 3:9), car par cette âme l'homme possède une supériorité sur toutes les autres créatures et cette éminence qu'il recèle est cette chose appelée néant⁵⁶.

- 26 La pensée du néant est ce qui fait la supériorité de l'homme, mais elle est aussi le « danger » ultime de la démarche mystique. La mécréance – la révolte contre la foi et contre toute idée de « Dieu » – a sa source dans cette occultation de « Dieu » qui est la condition même de la révélation divine. Le risque de la démarche mystique est celui de dissoudre la différence entre le *Néant* en tant que condition de la révélation (la première *sefira*) et le néant en tant que non-être divin, qu'absence de « Dieu ». Cette pensée du néant divin, cette contemplation d'un au-delà de « Dieu », est le chemin de la foi et le chemin de la mécréance. Aboutissant dans l'abîme d'au-delà de « Dieu », l'interrogation mystique ouvre un autre cheminement possible qui est celui du manque absolu d'*arché*, de principe ultime, d'une pensée – impossible à envisager auparavant – de « l'être de l'étant » comme absolument séparée de la pensée de « Dieu ».
- 27 De même que Heidegger, ces mystiques ont tenté de dépasser l'onto-théologie par le refus d'identifier l'être avec « Dieu » ou de le fonder en « Dieu ». Ils ont osé construire un « Dieu » qui n'est ni absolu, ni origine et qui a son origine dans le même *Ungrund* que l'être et (son) néant. Le manque de fondement de l'être devient pensable ainsi à partir de cette quête de l'abîme divin, du dépassement de l'idée de « Dieu » comme repère ultime et absolu. Mais ces mystiques sont-ils vraiment arrivés à penser de manière définie la différence ontologique ? Heidegger semble dire que non, que, dans la mesure où ils font partie d'une tradition qui se nourrit de l'oubli de l'être, ils sont toujours dans l'errance, malgré cette tentative pour penser le caractère abyssal de l'être (de l'être de la « création », l'être de la totalité des étants) et malgré leur refus de postuler l'idée de « Dieu » comme *fundamentum inconcussum*.
- 28 Cependant, une pensée de l'être sans fondement et sans rapport avec l'idée de « Dieu » ne s'ensuivait-elle pas – comme les cabalistes eux-mêmes semblent le craindre – comme une conséquence de cet *Abgrund/Eyn Sof* qui est le but ultime de la démarche mystique ? Car, si cette démarche mystique n'abandonne pas toute problématisation de l'être par rapport à la divinité (ce qui est remis en cause c'est la manière dont l'être est postulé comme essence ou comme forme ultime d'intellection et de fixation conceptuelles de la divinité), la centralité de la catégorie du néant et le refus d'assigner un fondement à l'être et à « Dieu » ouvrent la voie vers une séparation totale des deux notions. C'est précisément en cela que réside le grand danger de la démarche mystique : le danger de la « mécréance », c'est-à-dire de l'abandonnement de la réflexion sur la divinité en tant que question ultime et impératif suprême de la pensée. Une pensée a-thée de l'être ne ferait ainsi qu'amener à ses dernières conséquences une pensée trans-ontologique – et même trans-théologique – de la divinité.

NOTES

1. Marlène Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990.
2. Sur la découverte de la Cabale par les philosophes romantiques allemands (en particulier par Franz von Baader, Hegel et Schelling), voir : Ernst Benz, *Les sources de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1968.
3. Voir : Parménide, *Le Poème : fragments*, trad. Marcel Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
4. Voir : Pierre Aubenque, « Syntaxe et sémantique de l'être » dans *Études sur Parménide*, Paris, Vrin, 1987, pp. 120-121.
5. Pour une analyse de cette question, voir : Monique Dixaut, « La négation, le non-être et l'autre dans Le Sophiste » dans Pierre Aubenque (dir.), *Études sur « Le Sophiste » de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991, pp. 167-213.
6. *Le Sophiste*, trad. Auguste Diès, Paris, Gallimard, 1992, 257E : « Une fois démontré, en effet, et qu'il y a une nature de l'être et qu'elle se détaille à tous les êtres en leurs relations mutuelles, de chaque fraction de l'autre qui s'oppose à l'être, nous avons dit audacieusement : c'est ceci même qu'est réellement le non-être. »
7. Voir : Traité des Noms Divins dans *Œuvres complètes* du Pseudo-Denys l'Aréopagite, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943. Cf. Stephen Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, E.J. Brill, 1978.
8. Plotin, *Ennéades*, II, 4, 15, trad. E. Bréhier, Paris, Belles Lettres, 1924.
9. Porphyre, *Sentences. Points de départ vers les intelligibles*, édit. L. Brisson, Paris, Vrin, 2005, vol. 1, Sentence 26, p. 325.
10. Maître Eckhart, *Sermons*, Sermon 82, vol. III, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1979, p. 147.
11. Sermon 71 : « Surrexit autem Saulus de terra », *ibid.*, p. 78.
12. Voir : Kurt Flasch, *D'Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la mystique allemande*, trad. Jacob Schuntz, Paris, Vrin, 2008, p. 170 sqq.
13. C'est une idée centrale dans les œuvres des grands mystiques comme Saint-Jean de la Croix, Sainte-Thérèse d'Avila, Mechtilde de Magdebourg, Grégoire Palamas, Angelus Silesius, Mansur al-Hallaj, Djallaledin Roumi, Farid al-Din Attar, pour ne citer que quelques noms.
14. Sermon 39 : « Iustum in perpetuum vivet » dans *Sermons*, vol. II, p. 57.
15. Sermon 83 : « Renovamini : spiritu mentis vestrae », *ibid.*, vol. III, p. 154.
16. Le « tournant » définit la réorientation de la réflexion philosophique heideggérienne dans les années 1930, après la publication de *Sein und Zeit* (1927), de la quotidienneté du Dasein à une pensée de l'être lui-même.
17. »Das Seyn und der Letzte Gott« dans *Die Geschichte des Seyns (1939-1940), Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, vol. 69, p. 105.
18. »Zürcher Seminar« (novembre 1951) dans *Gesamtausgabe*, vol. 15 : *Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005, p. 437. Ici dans la traduction de F. Fédier et D. Saadjian, *Poésie*, N° 13, 1980, p. 61.
19. »Zürcher Seminar« », p. 435.
20. *Sein und Zeit*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, Deuxième Section, Ch. I, 48, p. 299 sqq. ; 50, p. 304 sqq.

21. Si le commencement est dans l'histoire et avec l'histoire (de la pensée), l'origine est en deçà de toute construction historique ; elle est « fondamentale », mais elle ne se manifeste que comme occultation, elle s'oublie ou se cache derrière le commencement.
22. »Die Vollendung der Metaphysik die Seinsvergessenheit« dans *Die Geschichte des Seyns* (1939-1940), *Gesamtausgabe*, 1998, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, vol. 69, p. 35.
23. *Über den Anfang*, *Gesamtausgabe*, vol. 70, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005, pp. 16 et 47.
24. *Ibid.*, p. 10.
25. Martin Heidegger, Schelling. *Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, édit. Hildegard Feick, trad. Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 192.
26. Voir l'étude déjà classique – soulignant les points de rapprochement de même que les transformations originales de Heidegger – de John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Ohio University Press, 1977 ; sur le concept de Gelassenheit et ses parallèles mystiques, voir : Barbara dalle Pezze, *Martin Heidegger and Meister Eckhardt: A Path towards Gelassenheit*, New York, Mellen Press, 2009.
27. Azriel de Gérone (actif au début du treizième siècle) est un des plus importants disciples de Isaac l'Aveugle. Sur l'originalité et les innovations apportées par Azriel de Gérone, voir Isaiah Tishby, *Recherches sur la Cabbale et ses branches (hébreu)*, Jérusalem, Magnes Press, 1982, p. 184 sqq.
28. Azriel de Gérone, *Perush eser sefirot* (ou *Sha'ar ha-shoel*), BNF Ms. héb. 770, fol. 15a ; publié comme introduction au traité du cabaliste espagnol du seizième siècle, Meïr ibn Gabbaï, Varsovie, 1890, p. 4a.
29. Meïr ibn Gabbaï, *Derekh emuna*, Padoue, 1563, p. 7b.
30. Charles Mopsik, *Notes complémentaires à la traduction du Zohar*, tome II, Lagrasse, Verdier, 1984, p. 527.
31. Depuis Aristote, le fonctionnement de la connaissance est fondé sur la précédence – dans l'ordre des essences intelligibles – qui implique nécessairement un premier élément non-causé. La Cause « ultime » qui est le Premier Moteur est – selon les analyses du huitième livre de la *Physique* – immatérielle et absolument différente des sphères qu'elle met en mouvement. Mais elle n'est pas définie comme une cause efficiente – qui ait une antériorité temporelle et ontologique – mais comme une cause finale, agissant de manière immanente, par le désir qui mène les existants vers leur actualisation pleine (entéléchie). Avec les commentateurs néoplatoniciens chrétiens (ou qui font des « concessions » au christianisme) d'Aristote, comme Philoponus ou Ammonius Hermiae, le Premier Moteur/Dieu devient à la fois cause finale et cause efficiente d'un monde qui n'est pas éternel, mais créé. La définition de Dieu comme coïncidence entre la cause efficiente du mouvement et la première raison du mouvement – développée et argumentée par des philosophes médiévaux majeurs, comme Al-Kindi, Avicenne, Albert le Grand ou Thomas d'Aquin – est la solution de réconciliation entre la théorie aristotélicienne des causes et la théologie chrétienne. Mais c'est la cause efficiente – conçue comme premier terme liminal qui rend possible l'existence de la finitude et de tout repère physique, ontologique et métaphysique – qui reste la *cause des causes* et le noyau dur de la philosophie théiste. Voir le commentaire de Philoponus sur la *Physique* d'Aristote, dans *Commentaria in Aristotelem Graeca*, édit. H. Diels, Berlin, Georg Reimer, vol. XVI, 1887, II, 7 [Arist. 198a 14. 16], p. 298. 6-13 ; le commentaire de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote dans *Commentaria in Aristotelem Graeca*, édit. H. Diels, Berlin, Georg Reimer, 1895, vol. X (Deuxième Partie), VIII, 10 [Arist. 267b17], pp. 1360. 24 – 1363.24 ; Albert le Grand, *Summa Theologiae*, dans *Opera Omnia*, édit. S. C. A. Borguet, Paris, Vives, 1894, vol. 31, tract. VI : « De Uno, Vero et Bono », quest. 29 ; Thomas d'Aquin, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, vol. 4-5, Partie I : *Summae theologiae*. Rome, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889, I, quest. 2, a. 3 ; Cf. Monte Ransome Johnson, *Aristotle on Teleology*, Oxford University Press, 2005, p. 22 sqq. ; Peter Adamson, Richard C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, 2005, p. 38 sqq.

32. Un concept qui serait, selon Moshe Idel, assumé explicitement depuis le tout début de la tradition cabalistique. Moshe Idel, "Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and the Renaissance" dans Lenny E. Goodman (dir.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, 1992, pp. 318-344.
33. Moïse de Léon, *Le Sicle du Sanctuaire (Sefer sheqel ha-qodesh)*, trad. Charles Mopsik, Lagrasse, Verdier, 1996, Partie I, p. 114.
34. Moïse Cordovero, *Elimah Rabbati*, Lvov, 1881, I, 6.
35. *Qabbalat he-hakham Rabbi Ya'aqov he-hasid*, Variante I, Manuscrit du British Museum 116a dans G. Scholem, « Qabbalat Rabbi Ya'aqov we-Rabbi Yitshaq ha-Kohen », *Madda'e ha-yahadut*, N° 2, 1926-1927, p. 228.
36. *Über den Anfang*, op. cit., p. 22.
37. Si l'être coïncide avec l'autodétermination et la révélation divines, le néant est conçu comme occultation. Il y aurait ainsi, d'après Joseph ben Shalom Ashkenazi, une occultation ontologique et une occultation qui est celle qui définit le sacré : « Il y a deux formes d'occultation (*he'der*). L'une est l'occultation totale, qui est le néant, l'autre est l'occultation des formes sacrées. » Joseph ben Shalom Ashkenazi, *Commentaire sur Genèse Rabba* (hébreu), édit. Moshe Hallamish, Jérusalem, Magnes Press, 1984, 10a, p. 61. Joseph ben Shalom Ashkenazi est un des plus philosophiquement instruits cabalistes espagnols du quatorzième siècle. Son commentaire sur le *Sefer Yetsira* (voir infra, note 39) a été publié à Mantoue en 1562 sous le nom de Abraham ben David de Posquière et est connu comme « Pseudo-Rabad ». Sur l'identité du Pseudo-Rabad, voir : G. Scholem, *Qiryat Sefer*, 3, 1927 – 1928, pp. 286-302.
38. Commentaire de Nahmanide sur le *Sefer Yetsira* dans *Sefer Yetsira avec des commentaires cabalistiques*, Jérusalem, 1962, p. 30.
39. Commentaire du Pseudo-Rabad sur le *Sefer Yetsira*, *ibid.*, p. 31.
40. Actif dans la première moitié du treizième siècle, le Cercle a comme figure représentative R. Hammaï, auteur du *Sefer ha-'iyyun* et auteur présumé du *Livre de l'Unité*. Il a exercé une influence considérable sur le développement ultérieur des conceptions théosophiques cabalistiques.
41. *We-ha-hokhma me'ayn timmatse* peut se traduire : « Où la Sagesse sera-t-elle trouvée ? » ou : « Et la Sagesse sera trouvée à partir du néant ». Le verset se termine ainsi : « Et quelle est la place de l'intellection (*bina*) ? »
42. Mark Verman, *The Books of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources*, State University of New York Press, 1992 : « Contemplation », version longue, p. 71.
43. Voir : Ezra de Gérone, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, traduction et commentaire par Georges Vajda, Paris, Aubier Montagne, 1969, p. 54.
44. Bahya ben Asher ben Halava (1250-1340), exégète et cabaliste de Saragosse, disciple de Salomon ben Aderet.
45. Bahya ben Asher, *Perush 'al ha-Tora*, Jérusalem, 1992, I, 1.
46. Chez Azriel de Gérone, la non-entité ou le nihil absolu (*afisa muhletet*) désignent l'indétermination originaire de la divinité pré-manifeste. Voir l'introduction au *Perush eser sefirot*, BNF Ms. héb. 770, fol. 10b – 12a (le texte n'est pas reproduit dans les éditions que j'ai pu consulter).
47. David S. Ariel, *Shem Tob ibn Shem Tob's Kabbalistic Critique of Jewish Philosophy in the Commentary on the Sefirot. Study and Critical Text*, Thèse de doctorat de philosophie, Brandeis University, 1981 (microfilm), p. 30 (119a).
48. Voir : Daniel C. Matt, "Ayn. The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism" dans Lawrence Fine (dir.), *Essential Papers on the Kabbalah*, State University of New York Press, 1980, p. 69.
49. *Sefer Yetsira* 2,6.
50. Cf. : *Perush eser sefirot*, BNF Ms. héb. 770, fol. 12b (p. 4a dans l'édition de Varsovie).

51. Azriel de Gérone, « La voie de la foi et la voie de la rébellion » (*Derekh emuna we-derekh ha-kfira*), texte publié par Gershom Scholem dans *Studies in the Memory of A. Gulak and S.Klein*, Jérusalem 1942, p. 207.
52. Dans la logique hégélienne, l'être et le néant sont dissous dans l'unité du devenir et se définissent ainsi par le mouvement même de leur dissolution : « L'être dans le devenir, en tant qu'un avec le néant, de même le néant, un avec l'être, sont des termes qui ne font que disparaître ; le devenir, du fait de sa contradiction en lui-même, tombe en s'y résolvant dans l'unité dans laquelle les deux termes sont supprimés ; son résultat est par conséquent l'être là (*Dasein*). » G.W.F. Hegel, «Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik» dans Hermann Blockner (dir.), *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1965, III, 112 sqq., p. 122 sqq.
53. Moïse de Léon, *Sefer or zarua'*, édition critique d'Alexander Altmann, *Qovets 'al Yad* 9 (19), 1980, 193a ; Azriel de Gérone, *Perush ha-Aggadot*, édit. Isaiah Tishby, Jérusalem, Magnes Press, 1943, 55a, p. 107.
54. Pour la question du néant chez Proclus voir : Jérôme Laurent et Claude Romano (dir.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 141-162.
55. David S. Ariel, *op. cit.*, p. 59.
56. Moïse de Léon, *Le Sicle du Sanctuaire* (*Sefer sheqel ha-qodech*), *op. cit.*, p. 114.

RÉSUMÉS

The present article does not attempt to trace a possible influence of the Jewish mystical tradition on Heidegger's *Seinsdenken*, but to provide a general survey of the role played in both Cabbalistic tradition and Heideggerian ontology by the notion/concept of non-being (*Nichts/Nichtlichkeit* and *Ayn*) as well as of the place held by the two systems of thought in the history of *meontology* (the doctrine of non-being). Notwithstanding the fact that the Heideggerian "question of the sense of being" excludes any "question of God", there are noteworthy 'affinities' between his reflection on being/origin – conceivable exclusively in their tension with non-being – and the Cabbalistic reflection on the groundless origins (of being and of God). In terms of 'affinity' rather than of 'influence', Heidegger's a-theistic quest of a primordial thinking of being could be seen as carrying to its ultimate consequences the very paradox underlying this type of mystical approach.

INDEX

מילות מפתח

חושב להיות, פילוסופיה, מרטין היידגר, אונטולוגיה, להיות, לא להיות, קבלה:

Keywords : Seinsdenken, philosophy, Heidegger Martin (1889-1976), ontology, being, non-being, Kabbalah

Mots-clés : Heidegger Martin (1889-1976), ontologie, kabbale, être, néant, Seinsdenken

Thèmes : philosophie